

Das 'wandlose Leben' als Herausforderung für eine Weltphilosophie (Charlotte Beradt, Hannah Arendt und Karl Jaspers)

Lambrecht, Lars

Veröffentlichungsversion / Published Version
Arbeitspapier / working paper

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lambrecht, L. (2013). *Das 'wandlose Leben' als Herausforderung für eine Weltphilosophie (Charlotte Beradt, Hannah Arendt und Karl Jaspers)*. (ZÖSS Discussion Paper, 40). Hamburg: Universität Hamburg, Fak. Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, FB Sozialökonomie, Zentrum für Ökonomische und Soziologische Studien (ZÖSS). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-59851-0>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Lars Lambrecht

**Das ‚wandlose Leben‘ als
Herausforderung für eine
Weltphilosophie
(Charlotte Beradt, Hannah Arendt
und Karl Jaspers)**

.....
ZÖSS
ZENTRUM FÜR ÖKONOMISCHE
UND SOZIOLOGISCHE STUDIEN

Discussion Papers
ISSN 1868-4947/40
Discussion Papers
Hamburg 2013

Das ‚wandlose Leben‘ als Herausforderung für eine Weltphilosophie (Charlotte Beradt, Hannah Arendt und Karl Jaspers)

Lars Lambrecht

Discussion Paper
ISSN 1868-4947/40
Zentrum für Ökonomische und Soziologische Studien
Universität Hamburg
September 2013

Impressum:

Die Discussion Papers werden vom Zentrum für Ökonomische und Soziologische Studien veröffentlicht. Sie umfassen Beiträge von am Fachbereich Sozialökonomie Lehrenden, NachwuchswissenschaftlerInnen sowie Gast-ReferentInnen zu transdisziplinären Fragestellungen.

Herausgeber/Redaktion:

Zentrum für Ökonomische und Soziologische Studien (ZÖSS)
Kathrin.Deumelandt@wiso.uni-hamburg.de
Fachbereich Sozialökonomie
Universität Hamburg – Fakultät WISO
Welckerstr. 8
D – 20354 Hamburg

Download der vollständigen Discussion Papers:
<http://www.wiso.uni-hamburg.de/fachbereiche/sozialoekonomie/forschung/zoess/publikationen/discussion-papers/>

1. Zur problemorientierende Einleitung*

An sich ist zur Jasperschen Idee einer Weltphilosophie alles gesagt, was die Forschung angeht: Alle mehr oder weniger berufenen Spezialisten wie Andreas Cesana, Hans Saner, Anton Hügli, die Beiträgerinnen im Band von Ehrlich/Wisser *Philosophie auf dem Wege zur ‚Weltphilosophie‘* oder auch Genoveva Teoharova, Indu Sarin und einige andere kommen darin überein: „Dämmrig wie das Zeitalter bleibt der Begriff [sc. der Weltphilosophie, LL] selber. Er wird [...] auch später nirgends klar definiert“ – so schon 1983 Saner (1983, S. 49) oder Cesana 2009, S. 317: „Über Jaspers Leitvorstellung einer künftigen Weltphilosophie lässt sich nur wenig Bestimmtes und Konkretes sagen.“

Zu diesem Forschungsstand ist also von dem hier Vorliegenden grundsätzlich Neues nicht zu erwarten; es sind höchstens *en detail* kleine Ergänzungen zu machen. So hatte besonders Saner bereits für den Terminus ‚Weltphilosophie‘ historisch-philologische Belege gesucht¹ und vor allem Nachweise für das Vorkommen im Jaspers’schen Œuvre seit 1916 (Saner 1983, S. 53f) geliefert. Hier wäre noch auf den früheren schönen Band von 1963 *Philosophie und Welt* zu verweisen, in dem – zugegeben – der Terminus ‚Weltphilosophie‘ zwar nur im in seiner *Philosophischen Autobiographie* auftritt (Jaspers 1963, S. 386) und der Terminus ‚Welt‘ ebenda im Abschnitt *Idee einer Weltgeschichte der Philosophie* (ebd., S. 383f.), prominent aber im Vortrag von 1952 *Der Weltschöpfungsgedanke* (ebd., S. 139ff). Hier klingt ein basaler Ansatz der Jaspers’schen weltphilosophischen Denkungsart an, allerdings noch weitestgehend bezogen auf Anforderungen aus der existentialistischen „Situation“ der Erfahrung heraus, „was wir eigentlich sind“:

„Nicht die Welt im ganzen vergeblich zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, als ob wir sie gleichsam in die Hand bekämen, sondern in der Welt ins Unendliche zu erforschen, - nicht die Welt aus einem vermeintlichen Totalwissen zu erklären, sondern uns mit unserem Orientierungswissen in der Welt einzurichten“ (Jaspers 1963, S. 146).

Damit bestand zwar noch nicht direkt konzeptionell, der Zugang zur Weltphilosophie, aber schon ein Doppelt-Charakteristisches im Umgang mit ‚Welt‘: Sie ist nicht handhabbar und sie sollte nicht auf ein systemische *Totum* reduziert werden!

Auch für die Motive der Jaspers’schen Idee führen Cesana und Saner so ziemlich *unisono* an: (1) die moderne „Verkehrs- und Nachrichtentechnik“ resp. die „Entwicklung der Technik“ generell und der Kriegstechnik speziell (Saner 1983, S. 54f) bzw. Cesana „die universale

* Vortrag bei der Seventh International Jaspers Conference in conjunction with the XXIII. World Congress of Philosophy August 4-10, 2013, Athens (Greece). Organized by International Association of Jaspers Societies. – Alle Beiträge dieser Konferenz werden publiziert von A. Cesana (Ed.), Karl Jaspers’s Philosophy as Inquiry and Way of Life. The Centennial Celebration of Jaspers’s *General Psychopathology*. Karl Jaspers and Hannah Arendt, Würzburg.

¹ Saner verweist u.a. auch auf M. Scheler, wozu zu ergänzen wäre, dass dessen Interpret M. Theunissen meinte, dass Schelers kosmologische Anthropologie aller späteren Anthropologie „den Wesenzug aller Philosophie des 20. Jahrhunderts aufgeprägt [habe]: Weltphilosophie zu sein“ (Theunissen 1975, S. 91f). Zwar verdiente der Vergleich der ‚weltphilosophischen‘ Konzeptionen vor 1933 und der Jaspers’schen Idee durchaus Interesse, taugte aber weder zur Relativierung noch gar zur Aberkennung von Jaspers’ Originalität.

Ausbreitung von „Wissenschaft und Technik und die dadurch bewirkte globale Verkehrseinheit“ (Cesana 2009, S. 317).

(2) Jaspers' Reflexionen zu *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* samt ihres Theorems von der sog. Achsenzeit (Saner 1983, S. 56; Cesana 2009, S. 324f; Ders. 2013, in diesem Band)

(3) Last but not least wird als das letzte Motiv für das Jaspers'sche Weltphilosophie-Postulat die politische Situation und ihre einzelnen Stationen oder Momente genannt, als da sind

a) Entwicklung der „Kriegs- und Nachkriegszeit“ (Saner 1983, S. 55), vor allem in der *Atombombe und die Zukunft des Menschen* (ebd., S. 57; Cesana 2009, S. 323) sowie *Wohin treibt die Bundesrepublik*;

b) aber auch der gewissermaßen erste Keim dieser weltphilosophischen Orientierung der Spätphase des Jaspers'schen Denkens: nämlich die Erfahrung der sog. ‚inneren Emigration‘, d.h. die erzwungene und also Pseudo-Privatheit – Pseudo-Privatheit, weil es keine wirkliche Privatheit gab, da die sie schützende Kommunikation und Öffentlichkeit in der Nazi-Herrschaft gewaltsam verhindert war (hierauf verwies auch Saner 2004, S. 109, 121f).

Was also kann oder soll – *Summa summarum* des Forschungsstandes – überhaupt noch zum Projekt ‚Weltphilosophie‘ von Jaspers gesagt werden?

Der vorliegende Beitrag versucht, den zuletzt angesprochenen Aspekt von Jaspers' Motivation zur Weltphilosophie, nämlich die politischen, zeitgeschichtlichen Implikationen der Nazi-Gegenwart, ihrer unmittelbaren Vergangenheit im Nachkriegsdeutschland einschließlich der möglicher Perspektiven, verstärkt zu betonen, deutlicher hervortreten zu lassen und zu objektivieren, d.h. in Rücksichtnahme auf zwei exemplarische ‚Zeitzeugen‘, und zwar nicht nur im biographischen Sinne, sondern vor allem in Hinsicht auf deren von Jaspers zunächst gänzlich unabhängig gemachte Erfahrungen und ‚philosophische‘ Einsichten, nämlich in Rücksicht auf Hannah Arendt und Charlotte Beradt: Und zwar wird Arendt in Bezug auf die Pluralität und Öffentlichkeit befragt und Beradt in Bezug auf die Pseudo-Privatheit, die sie das wand- und damit schutzlose Leben nannte.

2. Die erste Implikation: Zum Verhältnis des Privaten zum Politischen

Um sich die eigentliche Signatur des politischen Systems der Nazi-Herrschaft auch heute noch ein- und nachdrucksvoll zu vergegenwärtigen, ist auf den sowohl von H. Arendt geteilten, aber von ihrer Freundin Charlotte Beradt analysierten Aspekt der totalen Aufhebung des Privaten zu verweisen. Um orientierend das vielleicht paradox wirkende Ergebnis kurz vorwegzunehmen: Die totale Aufhebung des Privaten seitens der Nazis impliziert die Verunmöglichung des Politischen und damit die Fortsetzung der europäischen Tradition seit der paradigmatischen griechischen *polis*. Wie es Arendt zur Shoa formulierte: „Dieses hätte nie [oder: nicht] geschehen dürfen“, ² und dieses ist für sie zwar ebenso die Folge aus dem

² Arendt 1996, S. 59f., was Jaspers 1967, S. 164, übernimmt und verstärkt: „Da ist etwas zerrissen“, ebd. S.167.

„Bruch der Tradition in der Neuzeit“,³ wie dieser aber ‚nach Auschwitz‘ ein unhintergehbare Faktum darstellt. Während dasselbe nach Jaspers eigentlich „das Ende der europäischen Philosophie“ bedeutet, wie er es mit der Perspektive auf die nun möglich werdende „Weltphilosophie“ formulierte,⁴ geht Arendt noch einen Schritt weiter und klagt Jaspers gegenüber sogar die „abendländische Philosophie“ insgesamt an, „weil sie notgedrungen vom *dem* Menschen sprach und die Pluralität nebenbei behandelte“.⁵

Die Metapher vom ‚wandlosen Leben‘ steht hier für den Versuch einer ‚starken These‘ als Motivation, oder genauer noch: als ‚Herausforderung‘ für die Jaspersche Weltphilosophie. Charlotte Beradt hatte in ihrer Sammlung und Deutung von Träumen aus der Nazi-Zeit *Das Dritte Reich des Traums* uns ermahnt, dass

„die Erscheinungen des Totalitarismus erkannt werden müssen, [...] bevor man nicht mehr Ich sagen darf, sondern so sprechen muß, daß man sich selbst nicht versteht; bevor das »wandlose Leben« beginnt.“ (Beradt 1994, S. 113; grundsätzlich zu Beradt vgl. Erdle 2012)

Dabei bezieht sich der Ausdruck des ‚wandlosen Lebens‘ auf das zweite Kapitel der Sammlung, *Der Umbau der Privatperson oder das »wandlose Leben«*, wonach ein 45jähriger Arzt schon 1934 geträumt hatte,

dass, als er abends sich „mit einem Buch über Matthias Grünwald friedlich auf dem Sofa ausstrecken“ wollte, sein Zimmer, seine Wohnung „plötzlich wandlos“ geworden wären: „Ich sehe mich entsetzt um“, notierte der Arzt, alle Wohnungen, sowiet das Auge reicht, haben keine Wände mehr. Ich höre einen Lautsprecher brüllen: »Laut Erlaß zur Abschaffung von Wänden vom 17. des Monats.« Dann war der Blockwart gekommen „mit der Frage, warum ich nicht geflaggt habe“. Er beruhigt ihn mit einem Schnaps, hatte „aber gedacht: in meine vier Wänden... [...]. Ich habe keineswegs ein Buch über Gründwald, habe aber offenbar den Isenheimer Altar [...] als Symbol für das reinste Deutschtum benutzt.“ (Ebd., S. 19)

Charlotte Beradt interpretiert:

„»Das wandlose Leben« kann nicht nur als Überschrift für dieses Kapitel dienen – die Traumformulierung des Arztes weitet die Zwangslage des einzelnen, der sich nicht kollektivieren lassen will, so vorbildlich ins Allgemeine aus,“ dass damit jegliche „menschliche Existenz unter dem Totalitarismus“ charakterisiert werden

³ Arendt 1994, S. 19. Die Zuordnung dieses Traditionsbruchs ist an anderen Stellen bei Arendt nicht immer trennscharf insgesamt auf die Moderne bezogen, um dann aber im Totalitarismus auf seinen Begriff zu kommen: „Erst die totalitäre Herrschaft als ein Ereignis, das ins einer Beispiellostigkeit mit den überkommenden Kategorien politischen Denkens nicht begriffen [...] werden [kann], hat die in der Überlieferung so lange gesicherte Kontinuität abendländischer Geschichtswirklichkeit durchbrochen. Dieser Traditionsbruch ist heute eine vollendete Tatsache; weder ist er das Resultat von Wahl und Vorsatz, noch ist er abhängig von weiteren Entscheidungen“ (ebd., S. 35). Auch Jaspers begriff die eigene Nachkriegsgegenwart „als Geschichtsbruch“ (Cesana 2009, S. 318).

⁴ Jaspers 1998, S. 4.

⁵ Arendt/Jaspers 1985, S.203.

kann. „Und der Arzt sah nicht nur die condition humaine in der totalen Welt ganz richtig, er hat auch im Traum die einzige Rückzugsmöglichkeit aus dem »wandlosen Leben«, die einzige wahre Möglichkeit des »inneren Emigration« genauso klar gesehen, wenn er träumte: »Ich lebe auf dem Meeresgrund, um unsichtbar zu bleiben, nachdem die Wohnungen öffentlich geworden sind.«“ (Ebd., S. 20)

Die furchtbare Wahrheit dieses Traumes wird erst richtig deutlich, wenn man weiß, dass hierzu der Leiter der *Deutschen Arbeitsfront*, Robert Ley, mit seiner These zitiert wurde: „Der einzige Mensch, der in Deutschland noch ein Privatleben führt, ist jemand der schläft.“⁶ Das heißt: Der Traum vom »wandlosen Leben« wie alle anderen von Beradt gesammelten Träume beweisen das Gegenteil, dass es nämlich dem Faschismus gelungen war, selbst in die Privatheit der Schlafenden einzudringen bzw. eben diese Privatheit aufzuheben, zu beseitigen. Charlotte Beradt hatte diesem Kapitel über den Umbau der Privatperson eine Analyse Hannah Arendts als Motto vorangestellt:

„Totale Herrschaft wird wahrhaft total in dem Augenblick [...] wenn sie das privatgesellschaftliche Leben der ihr Unterworfenen in das eiserne Band des Terrors spannt.“⁷

Was aber sagt nun Jaspers zur Kategorie des Privaten und seiner Situation während des Faschismus? In seinem *Tagebuch 1939-1942* notierte er noch einen ganz traditionellen Begriff des Privaten:

„Mein Dasein ist »privat«, öffentlich nur das Werk, durch nichts anderes“ (Jaspers 1967, S. 150).

Man könnte fast meinen, dass dieser Jaspers’schen Disjunktion von Privat und Öffentlich Hannah Arendt widersprochen hatte, wenn sie in ihrer *Laudatio* zur Verleihung des Friedenspreises an Jaspers kritisierte:

„In unseren modernen Vorurteilen befangen meinen wir, nur das »Objektive«, das von der Person ablösbare Werk, gehöre in die Öffentlichkeit, die dahinterstehende Person aber und ihr Leben seien etwas Privates“ (Arendt 1989, S. 90)

Seine Situation des Privaten unter dem nationalsozialistischen Terror allerdings schilderte Jaspers ganz anders mit dem Begriff nicht der inneren Emigration, sondern der „schuldvolle[n] Passivität“ (Jaspers 1963, S. 354; vgl. Ders. 1967, S. 37):

„Wie haben wir in dieser Welt gelebt? Prinzip: Die einzige Möglichkeit zu überleben ist, nicht aufzufallen! Den Nazi-Behörden gegenüber sich natürlich jede Lüge erlauben, wenn es nötig ist“. (Ebd. S. 35) „Hierbleiben ist niemals Schuld.“ (Ebd., S. 144)

Hannah Arendt hob hervor, dass Jaspers „der erste und einzige Philosoph, der je gegen Einsamkeit protestiert“ hätte, die er für „verderblich“ hielt; wenn sie auch für die angebliche ‚Verderblichkeit‘ keinen Zitatnachweis brachte, so bezog sie sich für die Einsamkeitskate-

⁶ Zit. n. Beradt 1994, S. 5; dasselbe Zitat benutzte auch Arendt 1955, S. 505.

⁷ Beradt 1994, S. 17; im Original: „Totalitäre“ statt „Totale Herrschaft“ vgl. Arendt 1955, S. 696.

gorie explizit auf Jaspers Aufzeichnung *Über meine Philosophie* (1941) (Arendt 1989, S. 104, 346). Darin hatte aber Jaspers schon selber auf das systematische Verhältnis von Einsamkeit und Kommunikation im zweiten Band (*Existenzerhellung*) seiner *Philosophie* (Jaspers 1956/II, S. 62-64; vgl. Ders. 1958, S. 546f) verwiesen (Jaspers 1951, S. 351), das über das Einsamkeitsbewusstsein seiner Jugend hinausging (vgl. ebd., S. 323, 350; ders. 1963, S. 322). Arendt hatte dabei wohl nicht das Jaspers'sche Wort gemeint, sondern dessen Sinn als ‚Verlassenheit‘, die Jaspers sehr deutlich im Bezug auf die mit der zusammen mit seiner Frau erlittenen Isoliertheit in der Nazi-Zeit artikuliert hatte (vgl. z.B. Jaspers 1967, S. 146: „das stille Fallengelassensein“; Jaspers 1963, S. 353: „reale Preisgegebenheit“). Denn sonst wäre es ein merkwürdiger Zwiespalt in Arendts Argumentation aufgetreten, da sie angesichts der Verlassenheit im totalitären Regime so klare Argumente zu Gunsten der Einsamkeit gefunden hatte:

„Verlassenheit und Einsamkeit sind nicht dasselbe, obwohl es die Gefahr jeder Einsamkeit ist, in Verlassenheit umzuschlagen [...]. In der Einsamkeit bin ich eigentlich niemals allein; ich bin mit mir selbst zusammen, und dies Selbst, das niemals zu einem leiblich unverwechselbar Bestimmten werden kann, ist zugleich auch jederman. Einsames Denken gerade ist dialogisch und in Gesellschaft mit jedermann. [...] Aus der Zwiespältigkeit und Vieldeutigkeit der Einsamkeit werde ich erlöst durch die Begegnung mit anderen Menschen, die mich dadurch, daß sie mich als diesen Einen, Unverwechselbaren, Eindeutigen erkennen, ansprechen und mit ihm rechnen, in meiner Identität erst bestätigen. In ihren Zusammenhang gebunden und mit ihnen verbunden, bin ich erst wirklich als Einer in der Welt und erhalte mein Teil Welt von allen anderen. Verlassenheit [sc.: dagegen] entsteht, wenn aus gleich welchen Gründen ein Mensch aus dieser Welt hinausgestoßen wird oder wenn aus gleich welchen geschichtlich-politischen Gründen diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft. [...] In der Verlassenheit gegen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde“ (Arendt 1955, S. 697f).

Und es ist dieser Arendtsche Begriff der Einsamkeit, der Jaspers' sowohl existentielle, wie auch denkerische Situation im Nationalsozialismus bezeichnet, und nach meinem Empfinden viel präziser, und zwar historisch wie politisch, als der langläufige Terminus der 'Inneren Emigration' (vgl. Wroblewsky1983).

Zum Problem des Privaten hat sich vielleicht schärfer noch als Jaspers H. Arendt selber lebenslang positioniert. Das mag den erstaunen, der „die“ Arendt nur als politische Theoretikerin und ihre Plädoyers für die *polis*-Strukturen, Öffentlichkeit und Pluralität kennt. Aber: Was ist denn nun ‚das Private‘ bei Arendt, mit dem Beradt explizit übereinstimmte und zu ihrer Analyse der Nazi-Herrschaft herangezogen hatte?

Für Arendts Präferenzierung des Privaten stehen nicht nur ihre diversen Briefwechsel, ihre *Vita activa*, ihre *Elemente und Ursprünge*, sondern auch ihre *Vergangenheit und Zukunft*, bei

denen ihre merkwürdig resignative Einstellung gegenüber der Neuzeit mit ihrem Begriff des Gesellschaftlichen auffällt,

In der Vita activa steigt sie zwar der Bedeutung des Privaten bis in die griechischen Mysterien nach, aber in der zentralen Erörterung Der private Bereich im Abschnitt Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten beklagt sie bereits die „Massengesellschaft“, die „nicht nur den öffentlichen Raum, sondern auch den privaten Bereich zerstört, daß sie also die Menschen nicht nur ihres Platzes in der Welt beraubt, sondern ihnen auch die Sicherheit ihrer eigen vier Wände nimmt, in denen sie sich einst vor der Welt gerade geborgen fühlten, und wo jedenfalls auch diejenigen, welche die Öffentlichkeit ausgeschlossen hatte, einen Wirklichkeitsersatz an der Wärme des eigenen Herdes innerhalb der Grenzen der Familie finden konnten“ (Arendt 1960, S. 58). Dasselbe wiederholte sie dann in Vergangenheit und Zukunft in Bezug auf ‚das Gesellschaftliche‘, das sich „als ein neuer Bezirk zwischen die altbekannten Räume des Privaten und Öffentlichen geschoben hat, in dem das Öffentliche privatisiert und das Private an die Öffentlichkeit gezerzt wird.“ (Arendt 1994, S. 283; vgl. 209). Und diesen Aspekt analysierte sie insbesondere in Bezug auf den Faschismus: „Nichts erweist sich leichter zerstörbar als die Privatmoral von Leuten, die einzig an die ununterbrochene Normalität ihres privaten Lebens dachte, nichts konnte leichter gleichgeschaltet, öffentlich uniformiert werden als dieses Privatleben“ (Arendt 1955, S. 505) – und damit gerade Charlotte Beradt bestätigend, wiewohl sie hierzu noch dieselbe Formulierung von Ley zustimmend zitierte, da sie seinerzeit nicht die Widerlegung ihrer Freundin kannte.

Was heißt danach aber bei Arendt das Politische? Da es hierzu eine inzwischen schon kaum mehr überschaubare Forschung gibt, müssen hier nur einige wenige Hinweise genügen: 3,4 Dinge sind es, die das politische Denken Arendts bildeten, und die ihr wechselweise vorgeworfen wurden:

- a) ihr Gründen in der griechischen Antike, vor allem in Aristoteles wie M. Nussbaum, also die Bestimmung des Politischen von einer normativen Ausgangslage aus,
- b) ihre praktische Erfahrung des Faschismus, in der sie erstens ihres zwar immer vorhandenen, dann aber artikulierten Jüdischsein gewahr wurde und zweitens dem antifaschistische Kampf der *résistance* ein ewiges Denkmal setzte, und
- c) die Exilsituation vor allem in den USA, mit deren revolutionärer Gründung (*grounding fathers*) sie sich identifizierte.⁸

Öffentlichkeit, das ist bei Arendt eben nicht nur die Differenz zum Privaten innerhalb der Vormoderne, sondern auf der Basis des ‚Modern-Gesellschaftlichen‘ geradezu seine Schutz- und Garantiesphäre, wenigstens solange es sich um rechtsstaatliche Republiken handelt. Konstitutiv für Öffentlichkeit, republikanische Öffentlichkeit ist nach Arendt Pluralität resp.

⁸ Vgl. allgemein zum Vergleich Jaspers – Arendt hinsichtlich des Politischen u.a. Böversen 1989.

Pluralismus – und dieses als „Welt [...] als der Raum für Politik [...] Als Raum für Politik“ (Arendt 1996, S. 649).

Die Grundvoraussetzung und Signatur von Öffentlichkeit ist mithin Pluralität. In *Was ist Politik?* formulierte Arendt vielleicht am prägnantesten und kürzesten das Pluralitätsprinzip:

„Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen“ – und zwar der Pluralität der Menschen als „Verschiedene“, bei denen das „Zwischen-den-Menschen“, das metaxy, den Raum des Politischen und damit des Öffentlichen entstehen lässt (Arendt 1993, S. 9, 11; Herv.: LL).

Dieser grundlegende Begriff der Pluralität, der Menschen als Verschiedene, des Zwischen-den-Menschen beinhaltet aber nicht nur ihre Kritik an der philosophischen Anthropologie, am Menschen im Singular, sondern konstituiert, wie gesagt, Arendts Verständnis von Öffentlichkeit, das sie auch wieder prägnant und hier besonders treffend gerade in Bezug auf Jaspers' Sprechen von der Philosophie als „Wagnis der Öffentlichkeit“ formulierte,

dass die Gleichsetzungen von „subjektiv und persönlich, objektiv und sachlich-unpersönlich“ im Wissenschaftsbereich zwar sinnvoll, aber „offenbar unsinnig im Bereich des Politischen [sind], wo Menschen im wesentlichen als handelnde und sprechende Personen auftreten und wo das Persönliche ganz und gar keine Privatsache ist. [...] Es ist der tiefe, über alles im gewöhnlichen Sinne Politische hinweggreifende Sinn des Öffentlichen, daß [...] dies Personhafte in einem Menschen [...] nur da erscheinen kann, wo es einen öffentlichen Raum gibt“ (Arendt 1989, S. 90f).

Nicht von Ungefähr behandelte Arendt in ihren beiden Jaspers betreffenden Beiträgen das Jaspersche Motiv einer Weltphilosophie, zwar ohne diesen Terminus, aber als „Philosophie der Menschheit“ und „grenzenlosen Kommunikation“ in Bezug auf deren elementare Kennzeichen: (1) die *Öffentlichkeit* in ihrer *Laudatio* anlässlich des Friedenspreises für Jaspers und (2) das *Weltbürgertum* in ihrem Beitrag über Jaspers als „Bürger der Welt“ (ebd., S. 99 ff). Hier wird klar, dass das Gegenstück zu Öffentlichkeit eben nicht Privatheit ist, sondern Einsamkeit (wenn auch nicht im Jaspers'schen Verständnis):

Folgerung: Das, was in Bezug leider auch auf Jaspers immer wieder ‚innere Emigration‘ genannt wurde, ist natürlich das glatte Gegenteil von Privatheit. Es war im wahren Sinne des Wortes Widerstand, zwar kein offener, militärischer oder dergleichen Widerstand, sondern ein das Politische gewaltsam verhindernder erzwungener Rückzug auf eine äußerst gefährliche Überlebensmöglichkeit in der Verborgenheit oder Geheimhaltung, wozu es nur eine einzige Alternative gab, nämlich in Gestalt der offenen Gewalt der nationalsozialistischen Vernichtungslager, in denen keine andere Möglichkeit existierte, als den Versuch, einfach nur zu überleben.

Das beunruhigende Problem dieser historisch einzigartigen totalen Aufhebung des Privaten lässt sich allerdings nicht allein auf die Nazi-Zeit reduzieren, sondern droht in dem für die Jaspers'sche Weltphilosophie konstitutiven Element der in der Gegenwart erreichten

Verkehrs- und Informationstechnologie, von ‚Globalisierung‘, Internet (Vernetzung) und Kommunikationstechniken und Speicherregister staatlicher wie privater Instanzen (Geheimdienste, Google, Facebook etc.), die zwar kein träumerisches ‚wandloses Leben‘ bewirken, sondern ein real weltenumspannendes, absolutes und anonymes Kontroll- und Überwachungssystem eines jeglichen Individuums bzw. genauer: *gegen* es, missbräuchlich ermöglichen.

3. Die zweite Implikation: Politisch-praktische Erfahrung und politisch-theoretische Dimension für die Jaspers’sche Weltphilosophie

Hier ist die Frage nach den politisch-praktischen – und -theoretischen Voraussetzungen und damit zur Bedeutung der Jaspers’schen Weltphilosophie zu behandeln – hier auch weitestgehend den Forschungsstand referierend:

Weltphilosophie ist zunächst einmal in doppelter Weise negativ konnotiert; sie geht zunächst einmal über das Nationale hinaus als „Abschied von allem bloß nationalen Denken“ und als „Ueberwindung des Nationalen“, eines Nationalen, das am Ende für Jaspers nur noch etwas „von Heimatkunst“ an sich hatte, an dessen Stelle „das politische Wirken vom Nationalstaat hinweg auf eine künftige politische Welteinheit zu lenken“ wäre, wie er sie für eine „Philosophie der Weltpolitik“ reflektierte (Saner 1983, S. 51; die Jaspers-Zitate n. ebd., S. 53, 57). Für Jaspers aber war dieser Schritt alles andere als selbstverständlich gewesen und bedurfte in Wirklichkeit einer besonderen, auch von außen erfolgten ‚Erziehungseinwirkung‘ oder Einsichtsarbeit, wofür geradezu herausragend das freundschaftliche Zusammenwirken H. Arendts steht. Um in dieser Hinsicht den Jaspers’schen Weg zu seiner politischen Spätphilosophie nur anzudeuten, ließe sich schon ein Vergleich zu seinen Positionen in der *Geistigen Situation der Zeit* (1931) heranziehen, aber noch markanter die geduldigen Ermahnungen H. Arendts nach dem II. Weltkrieg in Bezug auf Jaspers Verständnis des Deutschen.⁹

„Über das Nationale hinaus“ ist jedoch nicht nur einzelstaatlich misszuverstehen, sondern zielt gerade auf den Ursprungskontinent des Nationalen generell, nämlich auf Europa – und an dieser Stelle spätestens wird in der Forschung jene inzwischen berühmt gewordene „bloßen Metapher“ zitiert, mit der nach den Worten von Hans Saner der „abgespeist“ wird, der nach der Bedeutung von der Weltphilosophie fragt: „Wir sind auf dem Wege vom Abendrot der europäischen Philosophie zur Morgenröte der Weltphilosophie.“ Bislang fand ich diesen Satz immer nach seiner *Philosophischen Autobiographie* (1953) für die Schilppse Sammlung *Philosophen des 20. Jahrhunderts* von 1956 zitiert (hier nach Jaspers 1963, S. 386), und zwar in dem konkreten Zusammenhang seiner Erinnerungen an die 1930er Jahre. Nach Saner findet sich aber diese Passage bereits in einem Rundfunkvortrag *Mein Weg zur Philosophie* von 1951 im Zusammenhang mit Jaspers’ ersten Erwähnung des Terminus ‚Weltphilosophie‘:

„Wir möchten teilnehmen am Übergang in die neue noch unbekannte, schnell sich nähernde Welt, – einzelne Vögel in der Menge der in das neue Zeitalter

⁹ Vgl. dazu auch den Jaspers-Schüler und Löwith-Assistenten Gerhard Gustav Knauss, der recht anschaulich die Wandlung von Jaspers’ an M. Weber orientiertem und Deutschland idealisierendem Politikverständnis in der Weimarer Republik zum „Allgemeinen“ einer Weltpolitik nach 1945 beleuchtet (Knauss 1998, S. 305f).

Fliegenden, der Spähenden, der Suchenden. Wir sind auf dem Wege vom Abendrot der europäischen Philosophie durch die Dämmerung unserer Zeit zur Morgenröte der Weltphilosophie.“ (Jaspers 1951, S. 331; vgl. Ders. 2000, S. 76; vgl. Saner 1998, S. 250).¹⁰

Die zeitlich spätere Metaphern-Fassung entstammte dem unmittelbaren Zusammenhang von Jaspers Erfahrungen im Faschismus mit seiner Lektüre außereuropäischer Werke *der* [sic!!] Weltphilosophie:

„Durch den Terror des Nationalsozialismus und die Erfahrung des Ausgeschlossenwerdens im eignen Staate erfuhr mein geschichtliches Interesse eine Wandlung. [...] Seit 1937 habe ich durch Lektüre mir neue Weltkunde erworben. Geistig weilte ich gern in China, dort einen gemeinsamen Ursprung des Menschseins gegen die Barbarei spürend, in liebender Bewunderung der chinesischen Humanität zugewendet.“ (Jaspers 1963, S. 383)

Die frühere Variante der Metapher aber berührt die bereits eingangs erwähnte moderne Verkehrs- und Nachrichtentechnik als eine Motivation für das Jaspersche weltphilosophischen Interesse. Hier reflektiert Jaspers weltumspannende Wandlungsprozesse in der Moderne, von der Ökonomie über die Ordnungen von Gesellschaft und Politik bis zu den geistigen Orientierungen. Und diesen letzteren Verweis hatte Jaspers selber in seiner *Philosophischen Autobiographie* nachdrücklich unterstrichen:

„Der Weg zur Wahrheit scheint heute ein anderer. Für das Philosophieren ist das Neue die einzigartige Wirklichkeit der modernen Wissenschaft, zugleich auch deren Selbstmißverständnis in einer absoluten Technik und die Folgen beider für unser gesamtes Dasein. Alles philosophische Mühen muß heute zu kurz greifen und unwahr werden, das diese Wirklichkeit umgeht, verwirft und nicht zu einem Eckstein im Gebäude umfassenden Grundwissens werden läßt. Es hilft nicht das billige Anklagen der Wissenschaft und Technik.“ (Jaspers 1963, S. 393)

In die heutige politische Sprache übertragen meint Weltphilosophie eine Überwindung des Eurozentrismus, einen Dialog der Kulturen, bzw. ist, mit Cesana zu sprechen, „posteuropäisch“ und „interkulturell“ (Cesana 2009, S. 316, 318).¹¹ Wenn man so will, bildet dieser Aspekt der weltphilosophischen Idee das unmittelbare politisch-philosophische Erbstück von Jaspers Reflexionen während der Hitler-Zeit, in gewissem Sinne gleichursprünglich wie Jaspers eigene Hinwendung zum Politisch-Werden:

¹⁰ Ein weiterer Beleg für seinen frühen Gebrauch des Terminus ‚Weltphilosophie‘ ist Jaspers‘ Brief an Prof. Masao Kusanagi vom 1. Februar 1951; dieser Nachweis ist der Mitteilung von Herrn Tsuyoshi Nakayama, Tokyo, zu verdanken, die mir freundlicherweise Andreas Cesana zur Verfügung stellte, vgl. seinen Beitrag „Die Achsenzeit und ihre geschichtliche Bedeutung“ in diesem Band.

¹¹ Hiermit ist Knauss, zu widersprechen, der meinte, Jaspers bliebe mit seiner *Atombomben*-Schrift von 1958 „politisch eurozentristisch, ja im engeren Sinne abendländisch“ (Knauss 1998, S. 311). Doch selbst unter Berücksichtigung dessen, dass Jaspers ohne Zweifel den Ausgangspunkt für seine politischen Vorstellungen aus der Wendezeit zum 20. Jh. gehabt hatte, ist auf die vertrackte performative Selbstwidersprüchlichkeit europäischer Philosophen zu verweisen, die einen ‚posteuropäischen‘ Standpunkt in den Begriffen der philosophischen Tradition in Europa postulieren. Das macht auch die Problematik von Hannah Arendts Forderung nach einer ‚neuen Begrifflichkeit nach Auschwitz‘ aus (vgl. Lambrecht 2013, S. 62). Zur Charakterisierung des Interkulturellen vgl. Yousefi, 2008, Wirtz 2013.

„Ich habe von Hitler 8 Jahre Urlaub bekommen; ohne diesen Urlaub hätte ich meine spätere Philosophie nie ausarbeiten [...] können.“ (Jaspers 1967, S. 36) Und zur Frage, „[w]elche Rolle [...] die Politik in [s]einem Leben“ spielt: „Die Politik ist eine Wirklichkeit, die uns auf den Nägeln brennt. Sie bestimmt unser Dasein. Wir sind von ihr abhängig. Das wurde mir erst deutlich mit dem Nationalsozialismus. Wohl habe ich schon in den [neunzehnhundert]zwanziger Jahren angefangen, mich mit Politik zu beschäftigen [...]. Aber entscheidend war doch die Nazizeit.“ (Ebd., S. 35)

Die sog. Spätphilosophie von Jaspers kann man also als eine untrennbare Einheit von dem politischen Philosophen in praktischer Absicht und der Wegweisung zu einer Weltphilosophie lesen, wie Jaspers es zur Letzteren prägnant in seinem selbstverfassten Nekrolog formuliert hatte:

„Alle Kraft dieser Jahre [sc. in Basel, LL] gab er der Fortsetzung seiner an sich unabschließbaren philosophischen Arbeit, mit der er mehr ahnend als schon wissend, versuchend nicht besitzend, teilnehmen wollte an der Aufgabe des Zeitalter, den Weg zu finden aus dem Ende der europäischen Philosophie in eine kommende Weltphilosophie.“ (Jaspers 1998a, S. 4)

Hier lautet das weitertreibende Stichwort: „Aufgabe des Zeitalters“. Denn ähnlich wie hinsichtlich der modernen Technik, ist bei Jaspers auch für die weltphilosophische Perspektive kein Pessimismus zu erkennen, sondern er entwickelte ihre Dimension in bewusster Konkretisierung seiner in der Nazizeit erfahrenen „Wandlung“ seines „geschichtliche[n] Interesse[s]“, in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* und hier wohl in erster Linie sein bekanntes Theorem von der Achsenzeit.

„Jaspers glaubte zu sehen, dass in der Zeit von etwa 800 vor Chr. bis 200 v. Chr. eine mehrere Kulturen zugleich gründende Zeit war, die er Achsenzeit nannte, deren Mitte etwa um 500 gelegen ist. Das galt für ihn für China, Indien, für das so genannte Abendland, also jene westlichen Kulturen, die über Europa hinausgingen, das galt für Persien, für Israel und die eine oder andere Kultur. Er sah also seinen Gedanken einer möglichen Weltkommunikation oder universalen Kommunikation, sozusagen gesichert in dem Faktum, die Achsenzeit war nicht bloß eine Idee für ihn, sondern ein aufweisbares Faktum, ... Die Achsenzeit ist das, was uns interkulturell die Möglichkeit des wechselseitigen Verstehens gibt.“ (Saner, hier zit. n. Leusch 2008, S. 3f.; ausführlicher Ders. 1983, S. 56f; herausragend Arendt 1989, S. 107ff)

Diese Achsenzeit wurde für Jaspers, wie Saner dieses Programm weiter ausdeutend zitierte,

„zum gemeinsamen Boden unseres universalen Geschichtsbildes“, zu „etwas, was der ganzen Menschheit, über alle Unterschiede des Glaubens hinweg, gemeinsam ist“ als „Ferment, das die Menschheit in den einen Zusammenhang der Weltgeschichte bringt“ (Saner 1983, S. 56, er zit. hier Jaspers 1966, S. 40, 76, Herv.: K. Jaspers]. Jaspers weiter: „Wir – alle Menschen – können gemeinsam wissen

von der Wirklichkeit dieser universalen Verwandlung der Menschheit in der Achsenzeit“. (Ebd., S. 41)

Trotz der von Jaspers offenbar intendierten Parallelisierung der ‚universalen Verwandlungen‘ von Achsen- und Jetztzeit, sind doch die achsenzeitlichen Gründungen strickt von der Charakterisierung des jetzigen „Zeitalters“ für die zitierte „Aufgabe“ der kommenden Weltphilosophie zu unterscheiden:

„Im Blick auf die Geschichte meint man zu unterscheiden Zeitalter der Ursprünglichkeit, der klassischen Vollendung, der Krise, solche der Vorbereitung und solche der Bewahrung. [Sc. Aber für „unser Zeitalter“ gilt:] Es ist nicht die Zeit, die große, einzige Werke hervorbringt, wie die Zeit des Laotse [etc.] Eher steht das Zeitalter in Analogie zur Weltphilosophie der späten Antike, zu dem für große Kreise gemeinsamen Denken der Stoa, des Plotin, des Boethius“ (Jaspers 1963, S. 393).

Wollte man nun mit der Nennung dieser Philosophien unterstellen, dass die „Aufgabe unseres Zeitalters“ dann doch noch die einer europazentristischen Welt sein könnte, eine ähnliche oder sogar direkt vergleichbare „universale Verwandlung“ wie die der Achsenzeit einzuleiten, so würde man die Jaspersche Position gründlich missverstehen. Denn die Weltphilosophie ist, wenn auch in ihren materiellen Voraussetzungen und impliziten Perspektiven bereits vorhanden und ersichtlich, immer noch Nicht-unmittelbare-Gegenwart – auch wir sind immer noch nicht ‚Wissende und Besitzende einer Weltphilosophie‘ – sondern sie ist Zukunft, Notwendigkeit, sie zu entwickeln, ist die „Aufgabe unseres Zeitalters“.

Gleichwohl charakterisierte Jaspers dieses „unser[] Zeitalter“ auch als ein „neues prometheisches Zeitalter“, d.h. nach Saner

„eben das wissenschaftlich-technische, das uns nun zu einer gemeinsamen Weltgeschichte zwingt. Sie ist möglich, weil die Menschheit den gleichen Ursprung hat, an der Zeit, weil die Einheit äußerlich gegeben ist, und notwendig, weil ohne sie die globale Vernichtung droht. Damit aber mündet die Philosophie der Weltgeschichte in eine Philosophie der Weltpolitik“ (Saner 1983, S. 56f).

4. Abschließende Überlegungen

(I) Für die historische Forschung: Aus beiden Implikationen oder ‚Kontexten‘ ergibt sich für das Begreifen von Jaspers’ weltphilosophischem Denkeinsatz ein schwer verständlicher Widerspruch zwischen dem falschen Leben der sog. inneren Emigration und einem wahren Postulat und Zukunftsentwurf zu einer Philosophie der Welt, der Weltgeschichte, Weltgesellschaftsordnung und Weltpolitik bis hin zum Weltfrieden „im Willen zur universalen Kommunikation“ (Saner 1983, S. 57).

(II) Für die zukünftige philosophische Reflexion: Die Realisierung von einer material gegebenen Weltphilosophie über eine Philosophie der Weltgeschichte zu einer Philosophie der Weltpolitik hat allerdings Voraussetzungen von nicht unerheblicher Tragweite, insbesondere

was die traditionelle Rolle der Philosophie Europas betrifft, an deren einer ihrer Quellen, dem *genius loci* Gerechtigkeit erweisend, wir uns hier befinden. Denn es ist Abschied zu nehmen von den großen Erzählungen ‚Jerusalem (Weltstadt des Friedens) und Athen (Weltstadt der Vernunft)‘ und beide als geschichtsgeklitterte Geburtsstätten des westlich-jüdisch-christlichen Abendlandes (vgl. Schröder 2011) mit Rom als *caput mundi*, wie ihnen noch der inzwischen abgedankte Papst Benedict XVI. 2011 in Berlin das Zeugnis eines europäischen Selbstverständnisses ausstellte. Die Welt ist nicht mehr von Europa aus zu denken; was von heute Europa bleiben wird, ist von der Welt her zu bestimmen.

Wir sollten endlich Ernst damit machen, was seit dem Chok-Ende des I. Weltkrieges (Jaspers 1931: „eine zerfallende Welt“, S. IX) bis zum Ende des 20. Jahrhunderts bereits debattiert wurde: Wer immer auch heute noch ‚Europa‘ sagt, setzt sich damit bewusst oder unbewusst, zumindest aber immer historisch ins Verhältnis zu Asien bzw. altertümlich zum Orient oder ganz aktuell zum Islam, und alle stehen hier exemplarisch für den ‚Rest der Welt‘. Dieses Verhältnis aber ist stets doppeldeutig, positiv oder negativ. Man stellt Europa entweder positiv in eine Kontinuität zu Asien, oder aber beide in einen Gegensatz bzw. in Konkurrenz zu einander. Historiker neigen zu der ersten Variante, teleologisch den Sieg des Späteren über das Frühere festschreibend; philosophisch wurde die zweite Variante m. W. zuerst von Karl Löwith artikuliert: Löwith bezog sich dabei auf P. Valéry, von dem dann auch heute wieder Jacques Derrida zehrte. Europa ist, wie es der bedeutende französische Historiker F. Braudel in seinem Beitrag *Europa erobert den Erdkreis* 1987 feststellte: „Auf einer Weltkarte ist Europa kaum zu sehen. Es erscheint als ein Ausläufer Asiens, ein Anhängsel, eine Landzunge“, eine „Landzunge, welche die ihr innewohnenden Kräfte nach außen freisetzen muß“ (Braudel 1989, S. 7.), d.h. war kolonialistisch und imperialistisch. Diese Formulierung ist bekanntlich nichts anderes als eine Übernahme der berühmten Definition von P. Valéry: „Was ist nun dieses Europa? Es ist gleichsam ein Kap der alten Welt, ein westliche Ausläufer Asiens“ (Valéry 1995, S. 43; Nachweis bei Derrida 1992, S. 20, 61: *La crise de l'esprit*, Note (ou *L'Européen*)). Damit ist eine Kritik am traditionellen Begriff von Europa gegeben, wie sie Löwith – und damit sein Idol Valéry zitierend – formulierte: „Europa ist ein Begriff, der nicht aus ihm selber stammt, sondern aus seinem wesentlichen Gegensatz zu Asien“ (Löwith 1983, S. 475).¹²

Das gegenwärtige Zeitalter, das Jaspers mit dem des Denkens von der Stoa bis zum *Trost der Philosophie* verglichen hatte, also jener Phase der Spätantike als Übergang zur ‚abendländischen Geschichte‘ der Neuzeit, lässt sich ja durchaus auch als eine strukturell verwandte Wiederholung der Spätantike, und zwar als „Verwandlung“sepoche zu einer ‚universalen Weltgesellschaft, Weltphilosophie und interkulturellen Weltkommunikation‘ begreifen. Dazu gehört aber als unerlässliche Bedingung, dass dieser Übergang nicht mehr als von Europa initiiert, von seinen meist nur noch philosophiehistorisch agierenden Gelehrten mit europäischem Selbstbewusstsein (das alte identitätsphilosophische Thema) geleistet werden kann,

¹² Vgl. dazu Knauss 1998, der auf Jaspers' bis in seinen Spätschriften reichenden Furcht vor Asiaten und Afrikanern verweist – vergleichbar zwar den Aufklärern, aber heute absolut überholt. Denn man „wundert sich natürlich, solches bei dem Philosophen einer anbrechenden Weltphilosophie zu finden“ (ebd. S. 311).

sondern von einem weltbürgerlichen Standpunkt, einer weltbürgerlichen Selbstidentifizierung aus, und gerade hierin Jaspers folgend, als in ihm nach dem Faschismus

– „im Blick auf die Weltlage und unter Mitverantwortung in ihr“ – „der Drang zum Weltbürgertum“ heranwuchs und die Suche nach „eine[r] Instanz über den Völkern, ein Recht das über den Staaten dem Einzelnen, der von seinem Staat rechtlos vergewaltigt wird, rechtlich helfen kann“, kurz sein gesamtes „politisches Denken an dem vorweggenommenen Standpunkt des Weltbürgers zu orientieren“ (Jaspers 1963, S. 359, 364) – ein kompatibles Motiv zur Diskussion Hannah Arendts mit Hermann Broch über das eine Menschenrecht, dass Menschen Rechte haben. Vom „kommenden Weltbürgertum“ sprach dann Jaspers noch einmal in seinem selbstverfassten Nekrolog, wenn auch nur als „Traum“ (Jaspers 1998b, S. 4). Mit diesen Hinweisen von Jaspers ist vielleicht der eingangs als These vorgeschlagene Kontext der konkreten politisch-historischen Herausforderungen für seine weltbürgerlichen Ambitionen und sein Welt-Philosophieren am dichtesten belegt.

Vorbilder können weder der Kosmopolitismus der europäischen Aufklärung noch die modernen ‚global player‘ sein, wenigstens weder als unmittelbare Wiederholung, noch als pures Gewinnspiel. Es geht um die Vereinigung der wirklich neuen materialen Momente und realen Tendenzen einer sich abzeichnenden Weltkommunikation – etwa in Gestalt der IT-Branche, der digitalen Medien und modernen Verkehrstechniken – zu einer gemeinsamen Weltkultur, auf deren Basis am Ende nicht die kulturpessimistische Nivellierung jeder Besonderheit steht, sondern der Pluralismus der Anderen bestehen kann.

„Die Idee einer kommenden Weltphilosophie ist unumgänglich“ (Saner 1998, S. 250). Diese Jasper’sche Idee im politisch-theoretischen wie politisch-historischen Kontext von H. Arendt und C. Beradt ist eine Wegweisung. Der philosophisch Wegweiser kann zwar, wie man seit Scheler weiß, nicht selber den von ihm gezeigten Weg abschreiten, aber Jaspers’ Philosophie als „auf dem Weg seiend“ adäquat als Erbe, Verpflichtung und Programm begreifen, das geradezu angemessen erscheint auf einem Weltkongress der Philosophie und hier für eine weitere und besondere Aufmerksamkeit und fortschreitende Reflexion für würdig erachtet werden könnte. Worum es uns gehen muss, ist eine „Philosophische Weltorientierung“, wie sie Jaspers schon früh postulierte: „Weltorientierung erweist sich mir als die endlos fortschreitende Situationserhellung [...]“ (Jaspers 1956/I, S. 3).

Bibliographie

- Arendt, H., 1955, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt/M.
- , 1960,
- /K. Jaspers, 1985, Briefwechsel 1926-1969. Hg. v. L. Köhler/H. Saner, München/Zürich.
- , 1989, Menschen in finsternen Zeiten. Hg. v. U. Ludz, München/Zürich.
- , 1993, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. Hg. v. U. Ludz. Vorwort v. K. Sontheimer, München/Zürich.
- , 1994, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hg. v. U. Ludz, München/Zürich.
- , 1996, Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit einer vollständigen Bibliographie hg. v. U. Ludz, München/Zürich
- Beradt, C., 1994, Das Dritte Reich des Traums, Frankfurt/M.
- Bermes, C., 1998, Welt als Ursprung und Mass des Denkens und Philosophierens. Weltkonzepte in Max Schelers Philosophie. In: Ders./W. Henckmann/H. Leonardy (Hg.), Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena, Würzburg [Thüringische Gesellschaft für Philosophie e.V. (Hg.), Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Reihe Beiheft, Bd. 3], S. 54-67.
- Böversen, F., 1989, Kommunikation und Politik. Die Position von Karl Jaspers und Hannah Arendt. In: E. Hybašek/K. Salmun (Hg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien, Jg. 2, S. 26-35.
- Braudel, F., 1989, Europa erobert den Erdkreis. In: Ders. (Hg.), Europa: Bausteine seiner Geschichte. Beiträge v. M. Aymmanrd, F. Braudel, J. Dupâquier, P. Gourou, Frankfurt/M., S. 7-37.
- Cesana, A., 2009, Karl Jaspers' Idee der Weltphilosophie und das Problem der Einheit des Denkens. In: R. Schulz/G. Bonanni/M. Bormuth (Hg.), Wahrheit ist, was uns verbindet, Göttingen, S. 315-328.
- Derrida, J., 1992, Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt/M.
- Ehrlich, L.H./R. Wisser (Eds.), 1988, Karl Jaspers Today. Philosophy at the Threshold of the Future, Washington DC [Current Continental Research 010].
- , 1998, Karl Jaspers. Philosophy on the Way to „Word Philosophy“. Philosophie auf dem Weg zur „Weltphilosophie“, Würzburg.
- Erdle, B. [Fritz Bauer Institut, Goethe Universität Frankfurt/M.], 2012, Charlotte Beradts Traumsammlung und ihr Dialog mit Hannah Arendt. Vorlesung in der Ringvorlesung der Walter A. Berendsohn Forschungsstelle für deutsche Exilliteratur unter der Leitung v. D. Bischoff am 21. Juni 2012 in der Bibliothek für Exilliteratur (Ossietzky-Lesesaal) der Staats- und Universitätsbibliothek Carl-von Ossietzky, Hamburg.
- Hügli, A., 2011, Weltphilosophie oder: vom Friedensschluss der Philosophen. In: Immel/Stelzer 2011, S. 35-51.
- , 2011a, Jaspers' Vorlesung Die Chiffren der Transzendenz im Kontext seines Schaffens während seiner Basler Zeit. In: Jaspers 2011, S. 115-134.

- Immel, O./H. Stelzer (Hg.), 2011, Welt und Philosophie: Politik-, kultur- und sozialphilosophische Beiträge zum Denken von Karl Jaspers, Innsbruck/Wien/Bozen.
- Jaspers, K., 1951, Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München.
- , ³1956/I, Philosophie I. Philosophische Weltorientierung, Berlin/Göttingen/Heidelberg.
- , ³1956/II, Philosophie II. Existenzerhellung, Berlin/Göttingen/Heidelberg.
- , 1958, Von der Wahrheit., München [Philosophische Logik. Erster Band].
- , ⁵1960, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin/Göttingen/Heidelberg.
- , 1963, Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze, München.
- , 1965, Die Philosophie in der Welt. In: Ders., Kleine Schule des philosophischen Denkens, München, S. 163-175 (auch in: Universitas 1/1965).
- , 1982 [1951/52], Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung. Aus dem Nachlaß hg. v. H. Saner, München.
- , 1998a [1968/69], Nekrolog von Karl Jaspers selbst verfasst. In: Ehrlich/Wisser 1998, S. 3-4.
- , 1998b, Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung. In: Ehrlich/Wisser 1998, S. 7-16.
- , 2000, Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle. Ausgewählt und mit einleitenden Kommentaren versehen v. H. Saner, München/Zürich.
- , 2011, Die Chiffren der Transzendenz. Mit zwei Nachworten hg. v. A. Hügli u. H. Saner, Basel.
- Knauss, G.G., 1998, Von der Weimarer Republik zur Weltpolitik. Wandlungen in Jaspers' Auffassung und Wertung der Politik von der Heidelberger Frühschrift „Die geistige Situation der Zeit“ bis zu den Spätschriften. In: Ehrlich/Wisser 1998, S. 305-312.
- Lambrecht, L., 2013, Geschichte als Fortschritt zur Humanität? In: Heister, H.-W./L.Lambrecht (Hg.), „Der Mensch, das ist die Welt des Menschen ...“. Eine Diskussion über menschliche Natur, Berlin, S. 51-64.
- Leusch, P., 2008, Die Kunst zu philosophieren. Die Universität Oldenburg würdigt Karl Jaspers mit einem umfangreichen Wissenschaftsprogramm. In: Aus Kultur- und Sozialwissenschaften, www.dradio.de/dlf/sendungen/studiozeit-ks/791369/ [Zugriff: 10.06. 2013].
- Löwith, K., 1983 [1940], Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges. In: Ders. Sämtliche Schriften, Bd. 2: Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Stuttgart, S. 473-540.
- Piper, K. (Hg.), 1963, Karl Jaspers. Werk und Wirkung, München.
- Saner, H., 1983, Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie. In: R. Lengert (Hg.), Philosophie der Freiheit. Karl Jaspers 23. Februar 1883 – 26. Februar 1969 [Schriftenreihe der Universität Oldenburg], S. 49-61 [unwesentlich überarbeitet auch in Ehrlich/Wisser 1988, S. 75-92].
- , 1988 [1984] , Die Kampfmittel des Bürgers in einer Demokratie. Zum Spätwerk des politischen Schriftstellers Karl Jaspers. In: Ehrlich/Wisser 1988, S. 239-256.
- , 1998, Weltphilosophie und Globalkultur im interkulturellen Vergleich mit den Konzepten „Weltmusik“ und „Weltkunst“. In: Ehrlich/Wisser 1998, S. 241-255.

- , 2004, *Erinnern und Vergessen. Essays zur Geschichte des Denkens*, Basel.
- Sarin, I., 2009, *The Global Vision Karl Jaspers*, Bern/Berlin/Brüssel.
- Schröder, W., 2011, *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt [Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, 16].
- Theunissen, M., 1975, *Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken*. In: P. Good (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/München, S. 91-109.
- Teoharova, G., 2005, *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Würzburg.
- Valéry, P., 1995 [1922], *Notiz (oder: DER EUROPÄER)*. In: Paul Valéry Werke. Frankfurter Ausgabe in 7 Bänden. Hg. v. J. Schmidt-Radefeldt, Frankfurt/M., Bd. 7: *Zur Zeitgeschichte und Politik.*, S. 39-54.
- Wirtz, M., 2013, *Die Regionen des Geistes. Zur interkulturellen Relevanz einer Weltphilosophiegeschichtsschreibung nach Karl Jaspers*. In: A. Cesana (Hg.), 2013, *Kulturkonflikte und Kommunikation. Zur Aktualität von Jaspers Philosophie. Cross-Cultural Conflicts and Communication. Rethinking Jaspers's Philosophy Today*, Würzburg [im Erscheinen].
- Wroblewsky, V.v., 1983, *Karl Jaspers' innere Emigration – Schuld und Sühne eines einsamen Deutschen*. In: W. Abendroth/L. Lambrecht/A. Schildt (Red.), *Antifaschismus oder Niederlagen beweisen nichts, als daß wir wenige sind*, Köln [Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, Nr. 7].
- Yousefi, H.R., 2008, *Interkultureller Weg der Philosophie als eine Wissenschaft des Friedens*. In: K. Fischer/R. Lütke/P. Gerdson (Hg.), *Wege zur Wissenschaft. Geschichten und Gehalte eines umstrittenen Begriffs*, Nordhausen, S. 25-46.